

ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política  
N.º 46, enero-junio, 2012, 151-165, ISSN: 1130-2097  
doi: 10.3989/isegoria.2012.046.06

# El humanitarismo, ¿un nuevo ideal moral?

## Humanitarianism, A New Moral Ideal?

MIGUEL GIUSTI

Pontificia Universidad Católica del Perú

**RESUMEN.** Relativamente al margen de los debates filosóficos de la ética contemporánea, ha ido imponiéndose paulatinamente en el lenguaje y el corpus jurídico internacionales una visión intuitiva y genérica del concepto de «humanitarismo» con pretensiones de normatividad. El artículo procura descifrar las presuposiciones teóricas de este nuevo ideal moral intuitivo analizando la noción de «humanidad» que hace allí las veces de instancia de apelación moral y discutiendo el problema concerniente a la tipificación de ciertos actos como «crímenes contra la humanidad». Proyecta finalmente el análisis hacia la posibilidad de incluir entre estos actos lesivos a la humanidad la existencia de la pobreza extrema en el mundo.

**Palabras clave:** ética, humanitarismo, Corte Penal Internacional, crimen de lesa humanidad, derecho internacional humanitario, Estatuto de Roma, Hannah Arendt, Martin Heidegger, Richard Vernon.

**ABSTRACT.** Relatively beyond the context of the philosophical debates of contemporary ethics, an intuitive and generic vision of the concept of «humanitarianism» has gradually imposed itself, with normativity claims, on the international juridical language and corpus. This paper seeks to decipher the theoretic presuppositions of this new intuitive moral ideal by analysing the notion of «humanity» which functions as an instance of moral appeal, as well as by discussing the problem concerning the classification of certain acts as «crimes against humanity». The paper finally directs the analysis towards the possibility of including the existence of extreme poverty in the world amongst these acts that are harmful to humanity.

**Key words:** ethics, humanitarianism, International Criminal Court, crimes against humanity, international humanitarian law, Rome Statute, Hannah Arendt, Martin Heidegger, Richard Vernon.

Una forma curiosa, casi resignada, en que se ha ido imponiendo la conciencia moral en nuestra época es la necesidad de atender a las demandas sociales extremas por medio de prácticas llamadas «humanitarias». No se trata, por cierto, de una concepción moral que haya logrado persuadir a todos los seres humanos, menos aun a los filósofos, gracias a argumentos irrefutables o persuasivos; se trata más bien de un clima moral difuso que parece abrirse paso, expandirse, lentamente al margen de las controversias teóricas o políticas dominantes. Es a ese clima moral difuso, al humanitarismo, que quisiera aquí dirigir mi atención. Pero hay que comenzar por advertir, aunque seguramente no haga mucha falta, que el término «humanitarismo» está muy

lejos de ser preciso y suele evocar más bien una variedad de significados y ramificaciones, dependiendo del contexto en que se le ubique. Para facilitarme las cosas, voy a referirme, al menos inicialmente, al uso que de él se hace en el contexto del llamado «Derecho Internacional Humanitario» (DIH). Esto tiene una gran ventaja, o así lo parece, porque de esta forma hacemos alusión a un corpus jurídico concreto y vigente, fruto de convenciones y tratados internacionales reconocidos por la gran mayoría de los Estados, sobre los que se impone actualmente incluso una Corte Penal Internacional, y tomamos así distancia de los debates puramente teóricos de la filosofía del derecho o la filosofía política, debates en los que un acuerdo acerca de los rasgos definitorios del humanitarismo es bastante más difícil de alcanzar. Pero esta ventaja tiene también, naturalmente, una contrapartida, ya que, como se sabe, el DIH es por definición *ius in bello*, es decir, da por sentada, sin problematizarla, una situación de guerra o de conflicto armado y aspira únicamente a hacer valer en ella el cumplimiento de preceptos mínimos de convivencia humanitaria, lo que pareciera encerrar una contradicción conceptual desde el punto de vista ético. La ventaja que ofrece el realismo de una legislación internacional vigente se ve opacada por la impresión de insuficiencia, resignación o hasta cinismo que transmite su justificación teórica. Ello ha dado lugar a la formulación de muchas críticas contra el DIH y contra sus aplicaciones concretas, e incluso a sátiras de diversos tipos. Recuerdo una viñeta humorística que apareció hace unos años en un periódico alemán: en ella se veía a una pareja de jóvenes del Partido Verde sentados en el sillón de su casa mientras sus hijos pequeños jugaban sobre la alfombra con tanques y soldados; al lado se ve a un amigo de la pareja, verde y pacifista como ellos, que entra a la sala y, espantado por ver a los niños con esos juguetes, exclama: «¿Cómo permiten que sus hijos jueguen a la guerra?», a lo que la pareja responde: «Te equivocas. No están jugando a la guerra sino a las intervenciones humanitarias»... Huelgan comentarios.

Insisto en que las dos caras de esta medalla deben ser tomadas en serio. Es claro que, por ser *ius in bello*, el DIH no se plantea el problema del *ius ad bellum* o, más exactamente, se atiene en este campo a lo estipulado por las propias disposiciones de Naciones Unidas acerca de la exclusiva justificación de las guerras en defensa propia<sup>1</sup>. Pero es precisamente gracias a esta auto-restricción que el DIH ha podido avanzar en sus formulaciones y en su jurisprudencia y puede hoy hacer gala de contar con el respaldo legitimador y consensuado de la mayoría de las naciones. Ahora bien, el lenguaje jurídico de estos documentos representa también de por sí un asunto muy particular. Ese lenguaje posee, como sabemos, una pretensión de rigurosidad tanto

---

<sup>1</sup> El artículo 2, inciso 4, de la Carta de Naciones Unidas prohíbe la guerra de manera general, y el artículo 51 la permite de manera excepcional en casos de legítima defensa frente a un ataque armado. El capítulo VII de la misma Carta autoriza al Consejo de Seguridad a emplear la fuerza frente a una amenaza a la paz, su quebrantamiento o un acto de agresión.

en sus formulaciones como en el modo de su argumentación, pero puede pasar por alto cuestiones esenciales o asumir evidencias, especialmente de naturaleza ética, sin asomo de duda. Vayamos, por ejemplo, a la formulación de una de las cuestiones centrales, y filosóficamente más interesantes, del DIH: al llamado «crimen contra la humanidad» o «crimen de lesa humanidad». Al respecto ha habido más de un cambio relevante en el transcurso de las últimas décadas, y sobre esos cambios haremos una reflexión más adelante. Pero la versión hoy vigente es la que se encuentra en el artículo 7 del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. Se lee allí, literalmente, «A los efectos del presente Estatuto, se entenderá por “crimen de lesa humanidad” cualquiera de los actos siguientes cuando se cometan como parte de un ataque generalizado contra una población civil...», a lo que sigue un listado de once «actos»: el asesinato, el exterminio, la esclavitud, la tortura, la desaparición forzada, etc., cuidándose el Estatuto, eso sí, de considerar al final como caso número 11: «otros actos inhumanos de carácter similar», lo que abre naturalmente la puerta a la inclusión de un número indefinido de tales actos. Difícil considerar esta formulación como una definición en sentido estricto, porque lo único que se hace es sostener, del modo postulatorio habitual, que la expresión «crímenes contra la humanidad» tendrá en el Estatuto un significado especial, equivalente a uno de los actos listados a continuación, sin que se nos aclare en qué sentido se habla aquí de «crimen», ni qué especificidad tendría un «crimen contra la humanidad» frente a otros, menos aun a qué se llama exactamente «humanidad» ni por qué ella habría de ser considerada como un parámetro de valoración ética o jurídica, ni, en fin, por qué esos once casos específicos y no otros cubrirían el espectro de las conductas contrarias a la humanidad. Pero, pese a todo ello o, a lo mejor, gracias a estas imprecisiones, el Estatuto de Roma ha logrado salir adelante e imponer paulatinamente su vigencia en el orden jurídico internacional.

Sin dejar pues de tener en mente esta ambivalencia fructífera del lenguaje jurídico del DIH, tratemos de concentrarnos en lo que sigue en algunos de los puntos mencionados y procuremos trazar una línea de argumentación que nos conduzca a las cuestiones centrales de la filosofía política contemporánea. En un primer momento, me detendré en la noción de «humanidad» que subyace a este corpus jurídico como instancia de apelación moral. A continuación, me ocuparé sucintamente del problema concerniente a la tipificación de ciertos actos como «crímenes contra la humanidad». Y finalmente, para concluir, esbozaré la cuestión de si no sería posible incrementar la lista de esos actos o hechos que atentan contra la humanidad incluyendo entre ellos, por ejemplo, a la situación de pobreza extrema de ciertas poblaciones en el mundo. Es evidente que cualquiera de estos tres puntos merecería por sí solo un tratamiento amplio y bastante más extenso del que puede darse en el marco de esta reflexión. Solo podré referirme a ellos, pues, de manera genérica y con la esperanza de ofrecer una interpretación plausible.

## 1. «Humanidad»

Como ya se ha dicho, no es por su precisión, sino, paradójicamente, por su imprecisión, que la noción de «humanidad» del DIH ha obtenido carta de ciudadanía en el lenguaje jurídico internacional. Con ella se alude a una suerte de conciencia moral colectiva, dotada supuestamente de validez universal, acerca de ciertos valores o, como se les llama frecuentemente, ciertos «estándares» mínimos de convivencia humana tales como el respeto a la vida, la defensa de la libertad o la condena del sufrimiento producido por obra humana, y se apela enfáticamente a dicha conciencia en contraposición a situaciones históricas específicas en las que se ha experimentado una negación flagrante de esos valores. Es la defensa de la «humanidad» contra la «barbarie». Es así como suele expresarse el problema en muchos preámbulos de los documentos internacionales relativos a nuestro tema, entre ellos también, por cierto, las diferentes convenciones internacionales sobre los derechos humanos. Esta última mención es relevante porque conviene que recordemos que no se debe confundir el Derecho Internacional Humanitario (DIH) con el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Aun reconociendo la validez del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, el DIH es bastante más restrictivo tanto en lo que concierne al campo de su aplicación —los conflictos armados— como en lo que concierne al conjunto de principios o valores mínimos que se deben hacer respetar en él. Es, se ha dicho ya, una genérica defensa de la humanidad contra la barbarie.

Ahora bien, como ha sido señalado por más de un autor, entre otros por Jacques Derrida<sup>2</sup>, el uso que se hace del término «humanidad» en el DIH no parece muy diferente del que se hace del término «humanitas» en el contexto de su primera aparición en latín. La fuente más importante a la que nos remite la investigación filológica es nada menos que Cicerón. Se trata de un término latino, romano, no de una mera traducción del griego, aunque puedan por cierto rastrearse raíces conceptuales en la cultura helénica. La primera referencia que se conoce proviene de un alegato del joven abogado Cicerón, en el año 80 a.C., en defensa de Sexto Roscio, un ciudadano romano del que la sangrienta dictadura de Sila quiere deshacerse y despojar de sus bienes, como lo ha hecho ya con miles de opositores al gobierno. Son tiempos, recordemos, de una cruenta guerra civil en Roma que ha costado muchas muertes y que ha terminado con la instauración de una dicta-

---

<sup>2</sup> Cf. Derrida, Jacques, *Universidad sin condición*, Madrid: Trotta, 2002. El texto se remonta a una conferencia pronunciada por Derrida en la Universidad de Stanford (California), en el mes de abril de 1998, y que llevó el título «El porvenir de la profesión o La universidad sin condición (gracias a las *humanidades*, lo que *podría tener lugar* mañana)». He desarrollado con más detenimiento esta asociación semántica y ética en un ensayo titulado «El cultivo de las humanidades», en Giusti, Miguel, *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008, pp. 75-86.

dura, famosa en la historia por su crueldad y su violencia despiadadas. Finalizando su alegato, dice Cicerón: «Vosotros sabéis muy bien, señores miembros del jurado, que el pueblo romano, que en otras épocas ha mostrado piedad incluso frente a sus enemigos, actualmente está padeciendo las consecuencias de una impiedad interna. Librad al pueblo de ella, no permitáis que la crueldad se siga enseñoreando sobre el país. Ella no solo lleva el estigma de haber sido causante de la desaparición sanguinaria de miles de conciudadanos. ¡No! Además, ella ha privado hasta a los hombres más sensibles del sentimiento de la compasión... Viendo y escuchando constantemente que ocurren acontecimientos terribles, corremos el riesgo, todos, hasta los más sensibles, habituados ya al sufrimiento, de perder el sentimiento de humanidad (el *sensum humanitatis*) de nuestro corazón»<sup>3</sup>. *Sensus humanitatis*. Así aparece por vez primera el término «humanitas»: como evocación de un sentimiento de piedad y de compasión hacia los otros por el solo hecho de ser humanos, como un ideal de conducta moral culturalmente delineado. El ideal se hace valer, además, como vemos, en un contexto jurídico, como instancia ética genérica de apelación en contra de una situación de crueldad y de violencia políticas.

Es sorprendente, elocuente y curiosa esta similitud semántica entre el uso del término «humanidad» en el DIH y en Cicerón. De esa coincidencia pueden extraerse varias lecciones interesantes. Pero es también una asociación arriesgada, porque podría hacernos pensar que existe una línea recta que vincula ambas concepciones, algo así como una tradición permanente en la historia del pensamiento o de la moral de Occidente. La realidad es más bien distinta; esa línea ha sido sinuosa y equívoca y ha servido de inspiración, entre otras cosas, a una larga serie de proyectos y concepciones sobre la necesidad de un «humanismo». Y el humanitarismo no es el humanismo; es más bien una concepción ética casi contrapuesta, que «surge —por así decir— de las ruinas del humanismo»<sup>4</sup>. Tomo esta última afirmación de Lluís Pla, un filósofo catalán que ha estudiado con mucha perspicacia el hondo contraste que separa ambas nociones. Afirma Pla de manera enfática que el humanitarismo toma distancia de la conciencia triunfalista del sujeto moderno y se levanta sobre sus escombros: «El humanitarismo maduro, el que parte de la conciencia de un humanismo fracasado, es, por oposición a cualquiera de sus versiones ingenuas, la expresión histórica de un reconocimiento del carácter menesteroso de la humanidad...»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cf. Cicerón, *Discours pour Sextus Roscius*, París: Les Belles Lettres, 2006. Una interesante discusión sobre el origen del término en la cultura latina puede hallarse en: Stroh, Willfried, «Der Ursprung des Humanitätsdenkens in der römischen Antike», en [http://epub.ub.uni-muenchen.de/archive/00001273/01/senior\\_stud\\_2006\\_11\\_01.pdf](http://epub.ub.uni-muenchen.de/archive/00001273/01/senior_stud_2006_11_01.pdf)

<sup>4</sup> Cf. Pla Vargas, Lluís, «Dialéctica del humanismo y el humanitarismo», en Bermudo, José Manuel (ed.), *Del humanismo al humanitarismo*, Barcelona: Horsori, 2006, p. 152.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 146.

Resuena aquí, como es obvio, el eco de la crítica heideggeriana y posmoderna al proyecto del humanismo, la conciencia de los excesos o los peligros del logocentrismo occidental. Recordemos que en su *Carta sobre el Humanismo* Heidegger se declara abiertamente contrario al humanismo por considerarlo expresión de una visión sesgada, dependiente de presuposiciones ontológicas o de proyecciones culturales, filosóficamente ingenua y finalmente contraproducente. El humanismo, en su opinión, es siempre una mentalidad restringida, provinciana, que presupone una esencia del ser humano e interpreta, sobre esa base ilusoria, la realidad entera de las cosas. Y es a eso precisamente a lo que él llama una visión *metafísica*. «Todo humanismo se basa en una metafísica, o se vuelve él mismo el fundamento de tal metafísica. Toda definición de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya una interpretación del ente sin plantearse la pregunta por la verdad del ser, es metafísica. Por eso, es propio de la metafísica el ser “humanista”, lo que se revela precisamente a través del modo en que se define en ella la esencia del hombre. Todo humanismo es, pues, metafísico.»<sup>6</sup> Esta mirada despectiva de Heidegger sobre la metafísica, lo que quiere poner en relieve es la tendencia persistente del animal humano a concebirse a sí mismo como el centro del universo, a proyectar una imagen utilitarista o ideológica sobre su entorno, o simplemente a ignorar las posibilidades que le ofrece la vida, o el ser, si tan solo se preguntara genuinamente por su verdad. Particularmente revelador es, en ese sentido, el humanismo de la modernidad, sobre el cual Heidegger ha escrito páginas que marcaron época y que se han convertido ya casi en lugares comunes de la reflexión filosófica y cultural posterior<sup>7</sup>. Probablemente lo más saltante de este humanismo no es que haya concebido una civilización tecnológica instrumentalista, o mercantilista, o depredadora de la naturaleza, como se suele afirmar, sino que se haya tendido, él mismo, una trampa perversa y autodestructiva, consistente en inventar una técnica supuestamente utilitaria que se ha independizado de su inventor e impuesto sobre él, en crear una civilización de *medios* que han terminado por contradecir los *finés* que le servían de inspiración y le daban sentido. De esta contradicción performativa de la modernidad hay diversas caracterizaciones: Heidegger mismo la considera una «metafísica de la subjetividad» que todo lo instrumentaliza o cosifica, Habermas la llama «colonización del mundo de la vida» por obra del «sistema», Lyotard la concibe como un «Gran Relato» legitimador autocontradictorio. Y así sucesivamente. La idea central, en todos estos casos, es que el humanismo se ha convertido en uno de esos sueños de la razón que producen monstruos, en fuente de inspiración de una civilización que parece haber perdido de vista el sentido de la existencia.

<sup>6</sup> Heidegger, Martin, «Brief über den Humanismus», en: *Wegmarken*, Frankfurt: Klostermann, 2006, p. 321.

<sup>7</sup> Cf. especialmente su ensayo «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Losada, 1960.



La desconfianza frente al humanismo no equivale, sin embargo, ni siquiera en Heidegger, a una desautorización de sus fuentes de inspiración. Haciendo él mismo uso de la contraposición entre *humanitas* y *barbarie*, propia de la constelación latina que analizamos hace un momento, sostiene que su crítica al humanismo no debe llevar a pensar que él esté desconociendo el papel humanizador del ideal ético de los latinos ni, menos aún, que esté optando por la barbarie. Su preocupación es más bien que, por lo que vemos del caso de la modernidad, con mucha facilidad se concibe el humanismo como una forma velada de metafísica que encubre múltiples rostros de la voluntad de poder, del utilitarismo, de la instrumentalización de las relaciones con la naturaleza o con los otros. Por más paradójico que parezca, su rechazo del humanismo se debe a que este «no permite apreciar suficientemente la verdadera esencia del hombre». Necesitamos un nuevo humanismo, uno, dice Heidegger, que en sentido estricto equivale a un *lucus a non lucendo*<sup>8</sup>. Se llama así, en retórica, a aquel tipo de etimologías que encierran un contrasentido, pues remiten el origen de un término (como *lucus*, arbusto) a otro que se le parece (como *lucere*, brillar) pero con el que no tiene nada que ver. El sentido del nuevo humanismo que necesitamos no podrá obtenerse, pues, siguiendo la figura retórica, del concepto de «hombre», pues, pese a la apariencia de similitud, ese concepto nos haría caer en alguna de las desviaciones a que ha dado lugar en la historia de la metafísica. «Si nos decidimos a conservar esta palabra, “humanismo” significa ahora que la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal. De esta manera, pensamos un “humanismo” de un género extraño. La palabra nos acaba proporcionando un rótulo que es un *lucus a non lucendo*.»<sup>9</sup>

Detengo aquí la reflexión sobre Heidegger, aunque sin dejar de advertir que la pista por la que nos conduce —esa búsqueda de un humanismo como *lucus a non lucendo*— podría ser aprovechada para los fines de una nueva definición del humanitarismo. No pretendo tampoco sugerir que Heidegger habría hecho suya la concepción humanitarista contemporánea. Pero es útil recordar su crítica porque ella nos muestra la desconfianza extrema que ha padecido la utopía humanista en la tradición occidental. El humanitarismo ha nacido más bien de sus escombros. Más cerca a él se hallan concepciones como las de Emmanuel Levinas en su obra *El humanismo del otro hombre*, o de Hannah Arendt, tanto en *La condición humana* como en *Eichmann en Jerusalén*. Levinas, en efecto, dirige sus críticas al hecho de que el ideal humanista habría subrayado únicamente la dimensión universal e igualitarista de la noción de humanidad, pero perdiendo de vista la singularidad y la irrenunciable alteridad de todo ser humano concreto. Se propone por eso en

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, p. 345.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

su libro poner el énfasis en el carácter irrepetible e interpelante del otro ser humano, en el cual y a través del cual se hace presente a cada quien la humanidad que no solo nos iguala sino que también nos diferencia. Arendt, por su parte, se interesó sobre todo por ofrecer una interpretación de la expresión «crimen contra la humanidad». Lo hizo particularmente en su libro *Eichmann en Jerusalén*. Nos expone allí, en efecto, cómo los regímenes totalitarios proceden a destruir, por etapas sucesivas, la humanidad del ser humano, destruyendo, en primer lugar, a la persona *jurídica* al despojarla de sus derechos cívicos; eliminando luego a la persona *moral* al obligarla a actuar contra sus semejantes; y haciendo finalmente a los hombres completamente «superfluos» en la medida en que los priva de su libertad, de su espontaneidad, de su capacidad de actuar y hablar. Esta progresiva destrucción de la humanidad de las personas en su vida política, social y personal es llamada por ella el «mal radical», y no otra cosa es, en su opinión, lo que se quiere expresar con la fórmula jurídica del «crimen contra la humanidad».

Aunque lo parezca, no nos estamos alejando de la noción de humanidad del DIH, sino estamos más bien tratando de rastrear sus bases teóricas en la discusión filosófica reciente, procurando diferenciarla de otras nociones afines pero equívocas (*lucus a non lucendo*), intentando descifrar las claves que permitan entender por qué esa noción pareciera estar dotada en la actualidad de evidencia intrínseca. Es claro que, para alcanzar una definición precisa del concepto de humanidad, deberíamos traer a colación el entero arsenal de recursos de la discusión ética contemporánea, lo que en el mejor de los casos nos llevaría a hacer una tipología de interpretaciones pero difícilmente a poder zanjar la disputa. Más útil me parece buscar dotar de profundidad, al menos asociativamente, el ideal moral convencional que se viene transmitiendo a través del uso desenfadado del concepto en el derecho internacional. Es suficientemente evidente que la noción de humanidad del DIH se nutre de la autocrítica del humanismo occidental (se levanta sobre sus escombros) y apela a un conjunto de valores mínimos asociados a la compasión y el respeto recíproco, valores que considera universales en el específico sentido en que espera obtener el consenso necesario que asegure su consagración jurídica. Se trata acaso de un *clima conceptual*, en el que hallan su lugar obras como *Normas para el parque humano*, de Peter Sloterdijk; *La nuda vida*, de Giorgio Agamben; *El siglo y el perdón*, de Jacques Derrida o *Desacralizar la vida humana*, de Peter Singer, por citar solo algunos textos contemporáneos representativos y de mediática notoriedad.

Dejando así las cosas —como un clima, más que como un mapa—, y de la mano de Hannah Arendt, a quien citamos hace un momento, pasemos al segundo punto anunciado al comienzo: a la discusión sobre el llamado «crimen contra la humanidad». Es innecesario precisar que también en este caso procederemos de manera asociativa.



## 2. «Crimen contra la humanidad»

Nos importa aquí sobre todo establecer en qué sentido específico se sobreentiende que existe una categoría de crímenes que merecen la calificación de crímenes *contra la humanidad* y, de ser posible, precisar qué tipo de mal o de daño es así expresado. Por lo pronto, conviene destacar la relevancia del hecho —así lo hace Richard Vernon en un sugerente trabajo sobre el tema<sup>10</sup>— que el Estatuto de Roma se refiera en su Preámbulo a la ocurrencia de «atrocidades que desafían la imaginación y conmueven profundamente la conciencia de la humanidad» («unimaginable atrocities that deeply shock the conscience of humanity»; «d’atrocités qui défont l’imagination et heurtent profondément la conscience humaine»), es decir, que exprese de una manera tan enfática la indignación moral ante acciones de desmesurada gravedad, y que luego traduzca ese sentimiento moral a categorías del derecho penal tales como la comisión de crímenes. No solo se está así buscando una caracterización o tipificación de acciones concretas en las que se haga visible el grado mencionado de atrocidad, además por cierto de atribuir responsabilidad a los autores, sino que se está también reconociendo implícitamente el papel prioritario y fundante que juega la convicción moral ante el entero proyecto de creación de una corte penal internacional. Es sobre la base de esa convicción moral *humanitaria* que se procede a buscar luego formas consensuadas de traducción al lenguaje jurídico; por lo mismo, los cambios o la evolución de esa conciencia moral habrán de tener efectos en la redacción o la corrección de las convenciones internacionales del DIH. Eso explica, a mi entender, que el Estatuto haya dejado abierto el listado de los crímenes contra la humanidad, consignando, como ya se dijo, un último crimen referido a «otros actos inhumanos de carácter similar». No parece posible, ni razonable, dada la relación entre la fundamentación moral y la traducción jurídica positiva, pretender dar una visión exhaustiva de los actos merecedores de dicha tipificación.

Un buen ejemplo de los efectos que ha tenido la evolución de la conciencia moral sobre la tipificación de este delito es el desplazamiento que se ha producido en los últimos años en la determinación de las circunstancias bajo las cuales puede darse su ocurrencia. La idea de consignar jurídicamente un «crimen contra la humanidad» se remonta a los Juicios de Nuremberg, específicamente a la Carta del Tribunal Militar Internacional creado con esa ocasión. Se incluye allí esta nueva categoría al lado de los crímenes de guerra y se sobreentiende que los crímenes contra la humanidad se producirían siempre en el marco de un conflicto armado internacional. Es esta contex-

---

<sup>10</sup> Vernon, Richard, «What is Crime against Humanity?», en: *The Journal of Political Philosophy*, vol. 10, n.º 3, 2002, pp. 231-249. Cf. también al respecto Geoffrey Robertson, *Crimes against Humanity*, Londres: Allen Lane, 1999, y Norman Geras, *The Contract of Mutual Indifference*, Londres: Verso, 1998.

tualización la que se ha ido modificando con el tiempo en un triple sentido: en primer lugar, se ha prescindido de la alusión necesaria a un contexto de guerra (al «war nexus», como se suele llamar en inglés), de manera que hoy, desde el Estatuto de Roma, se considera «crimen contra la humanidad» a los once actos ya mencionados sin importar si ellos fueron cometidos en el marco de un conflicto internacional o si fueron simplemente obra de agentes de un Estado contra su propia población aun en tiempos de paz. En segundo lugar, se ha superado la limitación de legitimidad que poseía el Tribunal de Nuremberg, ya que este había sido constituido por las fuerzas de ocupación de Alemania, mientras que la Corte Penal Internacional obtiene su legitimación en principio de la entera comunidad internacional sobre la base de la adhesión de los países a los tratados que la constituyen. Finalmente, en tercer lugar, se ha ampliado la lista de actos considerados lesivos de la humanidad, yendo más allá de su vinculación específica al genocidio, como parecía ser obvio en el marco del juicio de Nuremberg e incluyendo delitos de carácter más amplio, como la práctica del *apartheid* o las desapariciones forzadas.

Pero seguimos sin precisar en qué sentido específico se trata de crímenes contra la humanidad. Al respecto, es relevante una opinión polémica de Hannah Arendt en relación con el juicio a Eichmann en Jerusalén. Arendt critica la posición (la caracterización conceptual) del tribunal israelí que pretende juzgar a Eichmann por ser enemigo del pueblo judío, pues considera que de esa manera se está nacionalizando el delito o restringiendo su aplicación a los límites de una legislación nacional particular, es decir: se está imputando la responsabilidad de un crimen en contra de una raza determinada y no de la humanidad en general<sup>11</sup>. Aun cuando el genocidio, como es obvio, se lleve a cabo en contra de una población o nacionalidad particular, la naturaleza del crimen nos debería llevar a pensar que con él se está destruyendo una dimensión de la vida humana que trasciende al grupo directamente concernido.

La cuestión no es fácil de resolver y, en cualquiera de los casos, nos movemos en el terreno de las interpretaciones, porque el DIH y, en particular, el Estatuto de Roma, muestran una suerte de circularidad jurídica en la definición del crimen. Al afirmar en el artículo 7, como hemos citado, que el Estatuto se reserva la prerrogativa de definir «para los efectos del documento» a qué se va a llamar un «crimen contra la humanidad», y al sostener luego que se identificará su ocurrencia con uno cualquiera de los once actos citados a continuación, el Estatuto incurre deliberadamente en una circularidad y evade la cuestión de la definición conceptual. Será entonces un crimen contra la humanidad aquello que el Estatuto estipule como tal; y al revés: los casos de atrocidades consignadas en la lista serán crímenes contra la humanidad porque el Estatuto lo ha establecido así. Esta circularidad es, por su-

<sup>11</sup> Cf. Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem*, Nueva York: Viking, 1964, pp. 261ss.

puesto, conceptualmente insatisfactoria, pero, como ya dijimos, ello no ha sido obstáculo para que el Estatuto se abra paso en la jurisprudencia internacional.

La propia Hannah Arendt, que es uno de los pocos filósofos que se han ocupado seria y directamente del tema, ensaya más de una respuesta a la cuestión. Hemos citado ya una de ellas, vinculada a su concepción del «mal radical», es decir, al despojo paulatino y progresivo que pueden sufrir los seres humanos de las diferentes dimensiones esenciales de su vida —política, moral y personal— hasta ser convertidos en seres superfluos, es decir, violentados en su condición humana misma. Y más adelante, en el mismo libro *Eichmann en Jerusalén*, propone también que por crimen contra la humanidad se entienda «el ataque contra la diversidad humana en cuanto tal, es decir, contra un rasgo de la naturaleza humana (*human status*) sin el cual las palabras género humano o humanidad se verían privadas de sentido»<sup>12</sup>. Tiene toda la razón Arendt en tratar de llenar el vacío que deja el lenguaje jurídico y en buscar una caracterización conceptual que dé cuenta de la especificidad de un crimen semejante, pero es claro que solo se puede avanzar en esa dirección si se cuenta con una suerte de antropología filosófica de carácter normativo, que contemple una gradación de las ofensas contra la humanidad. *La condición humana* es un ejemplo de este tipo de antropología filosófica y es uno bueno y útil para nutrir de densidad la categorización de este tipo de crímenes. Aunque, como ya se dijo, sea una interpretación entre otras.

El problema al que nos referimos no concierne solamente la especificidad de aquello que es violentado —la humanidad—, sino también la especificidad de los crímenes que han de ser considerados tales. En cuanto a lo primero, hemos visto ya algunos intentos de definir lo propio de la humanidad y hemos recordado, en la primera parte, algunas reflexiones que pueden ayudarnos, aunque sea de manera asociativa, a caracterizar la conciencia moral asociada al humanitarismo. El propio Estatuto deja abierta la cuestión de si por humanidad habría que entender una propiedad de los seres humanos, una entidad específica, una dimensión de la existencia, una esencia o un principio moral; y también evade el problema de si es indispensable pensar en una gradación o una cuantificación de los daños cometidos. En cuanto a lo segundo, a la especificidad de los crímenes que han de ser considerados tales, observamos que el listado no pretende ser exhaustivo. Pero se establecen, sí, algunas condiciones para su ocurrencia, como el que sean «actos cometidos como parte de un ataque generalizado o sistemático contra la población civil y con conocimiento de dicho ataque». Al respecto, puede sernos útil analizar la propuesta de definición que hace Richard Vernon en el ensayo antes citado.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 276.

La utilidad de esta propuesta es que se toma en serio el contexto jurídico en que es formulado el delito, así como las referencias específicas que en él se hacen a la intervención de un poder estatal. Por lo pronto, Vernon hace hincapié en la relevancia que ha tenido el desligar al crimen contra la humanidad de su vinculación a una situación de guerra (al *war nexus*). De haberse mantenido esa vinculación, se habría dado a entender que solo pueden ocurrir crímenes contra la humanidad en ausencia de un orden jurídico o político legítimo, que es precisamente lo que suele ocurrir en situaciones de guerra. En la actualidad, en cambio, se sostiene que pueden existir dichos crímenes aun en el marco de ordenamientos jurídicos o políticos realmente existentes y sin que exista el vacío jurídico que caracteriza a los enfrentamientos bélicos. Es más, quizás de esa manera aparezca con mayor claridad la especificidad del crimen contemplado. Define así Vernon el crimen contra la humanidad como «un abuso del poder estatal que involucra la inversión sistemática de los recursos jurídicos del Estado»<sup>13</sup>. Bajo el entendido de que los tres principales recursos jurídicos del Estado son la capacidad administrativa, la autoridad local y la territorialidad, un crimen contra la humanidad se produciría cuando esos tres recursos son sistemáticamente, perversamente, invertidos con la finalidad de atacar a una población civil: la capacidad administrativa se pone al servicio de la racionalización del exterminio; la autoridad local promueve y dirige los ataques; y el territorio se convierte en una trampa para las poblaciones perseguidas. Siendo recursos constitutivos y legitimantes de un orden jurídico, se invierte y pervierte su utilización destinándolos a causar un efecto contrario a su razón de ser.

El propio Vernon afirma que, desde un punto de vista conceptual, su propuesta está inspirada en una filosofía política de corte contractualista. Es posible, aunque no es tan obvia esa inspiración o, al menos, no se hace tan visible en la definición reseñada. En ella se da cuenta ciertamente de algunos de los requerimientos considerados indispensables desde el punto de vista jurídico para constatar la ocurrencia de los crímenes, pero lo que no queda claro, dado su grado de abstracción, es si todos los casos listados por el Estatuto se ajustan a esa definición ni si la definición misma puede comprender todos esos otros casos «de carácter similar» que el Estatuto deja abiertos. Siendo un esfuerzo considerable y valioso por precisar, desde un punto de vista teórico, lo que el derecho mantiene en la incertidumbre, la propuesta de Vernon no agota la discusión ni está tampoco en condiciones de prever posibles desarrollos ulteriores de la moral o de la jurisprudencia que hagan extensible la tipificación del delito a otros casos de *atrocidades que desafían igualmente la imaginación y conmueven profundamente la conciencia de la humanidad*.

<sup>13</sup> Cf. Vernon, Richard, *o.c.*, p. 242.

### 3. *La pobreza en el mundo: ¿crimen contra la humanidad?*

Con todos los elementos de juicio analizados hasta el momento y sobre la base de las consideraciones asociativas acerca de las convicciones morales ligadas al humanitarismo, podríamos plantearnos, para concluir, y a modo de un simple experimento mental, la pregunta sencilla y aparentemente fuera de lugar, de si la pobreza en el mundo podría ser considerada como un *crimen contra la humanidad* o si su ocurrencia, al menos en algunos lugares, podría pasar a engrosar la lista de los casos previstos por el Estatuto como delitos de esa magnitud.

Lo que sería, por lo pronto, perfectamente posible y justificado es considerar que la existencia de la pobreza en el mundo solicita o debería solicitar la intervención de todos por *razones humanitarias*, al igual que ocurre en los casos en que somos testigos de la ocurrencia de tragedias o desgracias que afectan a algunas poblaciones y que causan sufrimientos terribles entre ellas, como, por ejemplo, los recientes terremotos ocurridos en Chile, Haití o Japón. De hecho, hablamos en esos casos de ayuda *humanitaria*. Se trata, claro está, de un deber de asistencia, no de una imputación de responsabilidad, pero eso no tiene por qué llevarnos a pensar que estemos ante algo irrelevante. No debemos menospreciar los efectos que posee el sentimiento moral humanitario ni la continua ampliación de sus fronteras hacia un número mayor de casos que demandan nuestra solidaridad. Lo importante, desde el punto de vista moral, es que el humanitarismo hace las veces de una instancia moral colectiva de enjuiciamiento de las conductas y los hechos y que, sin duda alguna, ella puede hacerse valer ante la existencia de la pobreza de muchas poblaciones.

Por la misma razón, puede decirse igualmente, al menos en un sentido metafórico, que la situación de extrema pobreza que padecen algunas poblaciones en el mundo es un *crimen contra la humanidad*, si con ello nos referimos a lo que el Preámbulo del Estatuto de Roma dice acerca de «atrocidades que desafían la imaginación y conmueven profundamente la conciencia de la humanidad». En realidad, esta afirmación del Preámbulo coincide con el juicio moral que se expresa en tantas otras versiones del humanitarismo, como hemos visto, pues en todas ellas se considera inaceptable tolerar formas tan extremas de sufrimiento que despojan a los seres humanos de su condición de tales. Se trata de una interpretación metafórica, es verdad, porque al decir que es un crimen, no estamos haciendo necesariamente, o explícitamente, una imputación de responsabilidad, pero tampoco quiere ello decir que no seamos conscientes de que la situación no es evitable, que ella responde, aunque de manera difusa, a una acción o a una omisión deliberada de los propios seres humanos.

Lo que al parecer no podríamos decir, en cambio, es que ello pueda considerarse un crimen contra la humanidad en el sentido jurídico específico

establecido por el Estatuto de Roma. Efectivamente, el Estatuto sostiene, como hemos señalado, que los actos que merecen ese calificativo deben haberse cometido «como parte de un ataque generalizado o sistemático contra la población civil y con conocimiento de dicho ataque». Semejante marco de referencias y semejantes condiciones no se dan en el caso de la existencia de la pobreza mundial, y esto solo bastaría para considerar que la pregunta aquí planteada está fuera de lugar. Pero, ¿es realmente así? Recordemos la caracterización que ofrece Vernon sobre los crímenes contra la humanidad. Ellos se producen, en su interpretación, cuando los recursos jurídicos del Estado se pervierten e invierten sistemáticamente en detrimento de una población. No sería descabellado pensar que la institucionalidad política y jurídica pensada aquí en términos de estados nacionales se hiciese extensiva a la esfera internacional. Ni lo sería tampoco considerar que la responsabilidad se pueda establecer por acción y por omisión. O por «autoría mediata», como se viene sosteniendo progresivamente en el derecho penal internacional. Así pues, si consideramos que existen suficientes instancias institucionales a nivel internacional que o son causantes directas o no toman medida alguna para remediar aquella atrocidad, es decir, si parecen estar invirtiendo o pervirtiendo sistemáticamente su razón de ser, y si tomamos conciencia del grado de sufrimiento o despojo que trae consigo esa acción u omisión para millones de seres humanos, entonces no estaríamos tan lejos de la constelación jurídica que lleva a pensar que se está cometiendo así un crimen contra la humanidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1999): *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, Hannah (1964): *Eichmann in Jerusalem*, Nueva York: Viking.
- Cicerón, Marcus Tullius (2006): *Discours pour Sextus Roscius*, París: Les Belles Lettres.
- Cortés, Francisco y Miguel Giusti (editores) (2007): *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Derrida, Jacques (2002): *Universidad sin condición*, Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques (2003): *El siglo y el perdón, seguida de Fe y saber*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, en <http://www.un.org/spanish/law/icc/>
- Geras, Norman (1998): *The Contract of Mutual Indifference*, Londres: Verso.
- Giusti, Miguel (2008): «El cultivo de las humanidades», en *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 75-86.
- Heidegger, Martin (2006): «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken*, Frankfurt: Klostermann.



- Heidegger, Martin (1960): *Sendas perdidas*, Buenos Aires: Losada.
- Levinas, Emmanuel (2007): *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI.
- Pla Vargas, Lluís (2006): «Dialéctica del humanismo y el humanitarismo», en Bermudo, José Manuel (editor), *Del humanismo al humanitarismo*, Barcelona: Horsori, pp. 143-168.
- Pogge, Thomas (2005): *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Robertson, Geoffrey (1999): *Crimes against Humanity*, Londres: Allen Lane.
- Singer, Peter (2003): *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, Madrid: Cátedra.
- Sloterdijk, Peter (2000): *Normas para el parque humano*, Madrid: Siruela.
- Stroh, Willfried, «Der Ursprung des Humanitätsdenkens in der römischen Antike», en [http://epub.ub.uni-muenchen.de/1273/1/senior\\_stud\\_2006\\_11\\_01.pdf](http://epub.ub.uni-muenchen.de/1273/1/senior_stud_2006_11_01.pdf)
- Vernon, Richard (2002): «What is Crime against Humanity?», en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 10, n.º 3, pp. 231-249.